

Daniel Sobota

Wolność i przestrzeń w świetle Kantowskiej nauki o wzniosłości

*Przestrzeni wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt;
myślą ja go ogarniam.*
B. Pascal, *Myśli*

Parafrazując słowa Pascala powie Kant w *Zakończeniu Krytyki praktycznego rozumu*:

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiam: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mego widzenia jako spowitych w ciemnościach lub przekraczających [granice mego poznania]; widzę je przed sobą i wiąże je bezpośrednio ze świadomością mego istnienia¹.

Można by zadać pytanie: czym jest niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie, kiedy się nad nimi właśnie nie zastanawiam (*nachdenken*)? Czym są, kiedy nie napełniają umysłu podziwem i czcią? Czy są one jeszcze w ogóle czymś? Pierwsze objawia się nocą, kiedy śpię, na obecność drugiego natrafiam w rzadkich sytuacjach konfliktowych – poza codzienną rutyną. Pierwsze – przekracza granice mojej zmysłowej wyobraźni, drugie – jest niepojmowalne dla mojego intelektu. Kant mówi jednak, że nie są one dla naszej świadomości nazbyt ukryte. Nie leżą one ani w ciemnej głębi nocy, ani w egzaltowanej jasności dnia. Widzimy je przed sobą. Nie musimy ich ani szukać, ani się

¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1984, s. 256. Zamiast „[znajdujących się] poza [granicami...]” tłumaczyć: „przekraczających [granice mego poznania] (*überschwenglichen*)”.

ich domyślać. Są czymś bezpośrednim. Są faktem. Na czy polega faktyczność tego faktu? Mogę się nad nią tylko zastanawiać.

Gdy już się nad nim zastanawiam,

pierwszy widok nieskończonej mnogości światów niejako unicestwia moją ważność jako zwierzęcego stworzenia [...]. Drugi natomiast podnosi moją wartość, jako inteligencji, nieskończenie dzięki mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierzęcości, a nawet od całego świata zmysłów, przynajmniej o ile to daje się wnosić z celowego określenia mego istnienia przez to prawo, które [to określenie] nie jest ograniczone do warunków i granic tego życia, lecz sięga w nieskończoność².

Rozgwieżdżone niebo objawia mi się jako nieskończona wielkość, jako bezgraniczny przestwór, prawo moralne uświadamia mnie o mojej wolności. Zastanawianie się nad tym, co dane bezpośrednio, mianowicie nieograniczoną wielkością przestrzeni i nieskończoną wielkością wolności, budzi dla nich podziw i cześć. Wiąże się to z ambiwalentnym ruchem unicestwienia mojej ważności i jednoczesnym nieskończonym jej wyniesieniem. W jakim stosunku jednak pozostaje owo zastanawianie się do bezpośredniego faktu? Zastanawianie się napędza umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią. Ażebym jednak mógł zwrócić uwagę na to, co ma odnowić i spotęgować owo szlachetne uczucie, muszę już jego przedmioty jakoś wcześniej mieć dane. Kant mówi, że mam je bezpośrednio przed sobą. Ale w jaki sposób? Być może rozgwieżdżone niebo i prawo moralne ujawniają mi uczucie podziwu i czci „starsze” niż zastanawianie się, napędzające mój umysł „coraz to nowym i wzmagającym się” uczuciem? Być może więc u podstawy otwartości rozgwieżdżonego nieba nade mną i prawa moralnego we mnie tkwią podziw i cześć starsze niż te, które rodzi zastanawianie się? Czy nieskończona wielkość przestrzeni ujawnia się w tym samym prauczuciu, co nieskończona wielkość wolności?

Atoli podziw i szacunek – kontynuuje Kant – mogą wprawdzie pobudzać do badań, ale nie mogą zastąpić ich braku. Cóż należy więc uczynić, aby podjąć je w sposób pożyteczny i odpowiadający wzniosłości przedmiotu?³.

Wywołane powtórnie refleksją nad pierwotnym faktem a jednocześnie wyprzedzające ją podziw i szacunek (cześć) mogą znów pobudzić do badań nad nimi. Badania jednak winny odpowiadać wzniosłości

² Ibid., s. 256 n.

³ Ibid., s. 257.

przedmiotu. Kant mówi o wzniosłości przedmiotu, nie zaś o wzniosłości przedmiotów. Wynika stąd, że uczucie podziwu i szacunku, w jakim ujawnia się nieskończona przestrzeń i nieskończona wolność, są jednym i tym samym uczuciem. Nie *takim samym*, lecz właśnie *tym samym*. Jak to jednak możliwe, że wolność i przestrzeń dają się uzgodnić w jednym uczuciu? Wolność – tak jak ją zrazu rozumiemy – jest czymś najbardziej wewnętrznym, czymś czysto subiektywnym, zapewniającym o duchowej tożsamości człowieka, przestrzeń z kolei wydaje się być czymś najbardziej zewnętrznym, gwarantującym przedmiotom ich obiektywność, czymś decydującym o rozciągłej naturze rzeczy w świecie. Wolność i przestrzeń – każda z tych rzeczy reprezentuje odwrotną stronę bytu. A jednak – twierdzi Kant – dają się one uzgodnić w łączącej je wzniosłości. Człowiek i świat połączeni w estetycznym doznaniu wzniosłości. Jak to możliwe? Badania, do których podziw i szacunek mogą pobudzać, nie powinny – adekwatnie do wzniosłości swego przedmiotu – chcieć wolności i przestrzeni ujmować przy pomocy czystej spekulacji ani próbować odbierać ich zmysłami. Jest to niemożliwe. Przestrzeń i wolność winny być zbadane w ramach refleksji transcendentalnej, której celem jest przedstawienie ogólnego warunku *a priori*, „pod jakim jedynie mogą rzeczy stać się przedmiotami naszego poznania w ogóle”⁴. Badania transcendentalne winny ujawnić nie tylko naturę przestrzeni i wolności, ale zbadać ich wzajemne powiązanie w odnoszącym się do wzniosłości ich przedmiotu poczuciu szacunku. Tym sposobem badanie transcendentalne jako badanie krytyczne zapewnia sobie dostęp do swego własnego pochodzenia. Jeżeli bowiem wolność i przestrzeń stają przed człowiekiem w poczuciu szacunku, ten zaś pobudza do badań nad nimi, to badania transcendentalne, badające warunek możliwości wolności i przestrzeni, muszą nieuchronnie dotyczyć również szacunku, dzięki któremu one same stają się dopiero możliwe.

W toku badań trzeba więc będzie odpowiedzieć na pytanie, co ma wzniosłość do bezpośredniego faktu wolności i przestrzeni. Przestrzeń i wolność dane w uczuciu szacunku są wzniosłe. Wzniosłe jest to, co nas wznosi i wynosi (*sublimo*). Jest ono dalekie od czegoś egzaltowanego (*Überschwenglichen*). W spokojnym poruszeniu przekraczamy siebie ku nam samym. Dzieje się to przez wejście w świat. To wejście

⁴ Idem, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 27.

w świat zostanie nazwane w XX wieku transcendencją. Tylko dzięki niej stajemy się naprawdę ludźmi. W jaki sposób wolność i przestrzeń, dane w uczuciu wzniosłości, pozwalają nam uświadomić sobie nasze powołanie?

Ekspozycja zarysowanego powyżej kontekstu problemowego znajduje się w *Krytyce władzy sądzenia*. Ze względu na interesujące nas tu sprzężenie wolności, przestrzeni i wzniosłości szczególnie doniosłe są strony *Analityki wzniosłości*. Przedstawione tam przez Kanta tezy w dużej mierze nawiązują do rozważań estetyków angielskich, przede wszystkim do traktatu Edmunda Burke'a, który nazywa wzniosłość „najsilniejszym uczuciem, jakiego umysł jest w stanie doznać”⁵. Mając na uwadze materiał empiryczny, zebrany w pracy Burke'a, przechodzi Kant do właściwych sobie rozważań transcendentalnych.

W księdze drugiej części pierwszej zatytułowanej *Analityka wzniosłości* dzieli Kant pojęcie wzniosłości na wzniosłość matematyczną i dynamiczną.⁶ Dla naszych rozważań ważna jest przede wszystkim ta pierwsza. Wzniosłość matematyczną określa Kant następująco:

Wzniosłym nazywamy to, co jest absolutnie wielkie. Ale być wielkim i stanowić wielkość to zupełnie różne pojęcia (*magnitudo* i *quantitas*). Tak samo jak powiedzieć po prostu (*simpliciter*), że coś jest wielkie, jest też czymś zupełnie innym, niż powiedzieć, że jest ono absolutnie wielkie (*absolute, non comparative magnum*). Tym drugim jest coś, co jest ponad wszelkie porównanie wielkie⁷.

Kant odróżnia kilka pojęć wielkości (*Grösse*). Po pierwsze, „zjawiska są wszystkie wielkościami”⁸. Wszystko, co jest, jest jakoś wielkie (*quantum*). *Quantum* jest jedną wielością tego, co jednorodne. Ponieważ „wszystkie zjawiska są co do swej naoczności wielkościami ekstensywnymi”⁹, zatem formy tej naoczności jako czyste dane naoczne same muszą być wielkościami, które umożliwiają wszelką wielkość¹⁰.

⁵ E. Burke, *O pochodzeniu idei wzniosłości i piękna*, przeł. P. Graff, Warszawa 1968, s. 43.

⁶ Podział ten był wielokrotnie krytykowany. Por. M. Werner, „Pojęcie wzniosłości Immanuela Kanta w krytycznej analizie Victora Bascha, Immanuel”, w: K. Śnieżyński (red.), *Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Poznań 2004, ss. 283-292.

⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 136.

⁸ Idem, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 319 (A162, B203).

⁹ Jest to tzw. aksjomat naoczności; *ibid.*, t. 1, s. 318 (A162).

¹⁰ *Ibid.*, t. 1, s. 459 (267, B323).

„Przestrzeń wyobrażamy sobie jako nieskończoną daną nam wielkość”.¹¹ Jest ona jednością, w której wszelkie różnice polegają jedynie na ograniczeniach jednej i tej samej czystej naoczności. Po drugie, wszystko, co jest, jest nie tylko wielkie (*quantum*), ale ma także pewną określoną ilościowo wielkość (*quantitas*). „*Quantitas* jest *quantum discretum*”.¹² *Quantitas* odpowiada na pytanie, jak coś jest wielkie. Wielkość ta posiada pewną miarę (*Mass*), w stosunku do której coś jest tak a tak wielkie. Jest ona wielkością porównywalną. Nie tylko zresztą ona. Jednostka miary, niezbędna do odmierzenia wielkości, sama musi posiadać pewną wielkość, która wymaga dla siebie miary, a ta znowu dla siebie itd. Ponieważ każda wielkość matematyczna wymaga miernika podstawowego, ten zaś nie może mieć znów wielkości matematycznej, bo potrzebowałby dla siebie kolejnej miary, podstawowej jednostki dostarcza tzw. wielkość estetyczna.¹³ Takimi podstawowymi miernikami są np. stopa, łokieć, metr, mila itp. Tym samym natrafiamy na trzecie pojęcie wielkości (*magnitudo*). Jest to wielkość „dokonana na oko”¹⁴. Stojąc, na przykład, przy rozłożystym, sędziwym dębie, stwierdzam, że jest on wielki. Nie chodzi mi o ściśle, matematyczne określenie jego objętości, bo to w porównaniu z najwyższą górą jest właśnie zupełnie niewielkie. W matematycznym określeniu wielkości nie ma tego, co największe, ponieważ zawsze da się znaleźć coś większego. Stwierdzając wielkość dębu, moją intencją jest raczej podkreślenie, że jest on większy niż inne dęby, które do tej pory widziałem. Także i w tym przypadku mamy do czynienia z porównywaniem, a zatem z użyciem miary. Miara ta nie jest jednak obiektywna, lecz czysto subiektywna, co nie wyklucza faktu jej roszczenia do powszechnej ważności. W owym stwierdzeniu, że dąb jest wielki, znajduję swego rodzaju upodobanie, które – jak to tłumaczy Kant – nie wiąże się z istnieniem samego przedmiotu, lecz raczej z jego przedstawieniem. Nie każdy wielki dąb jest już przez to wzniosły. Poczucie wzniosłości rodzi tylko to, co jest wielkie absolutnie, bezwzględnie, a więc ponad wszelkie porównanie. Jest to czwarte pojęcie wielkości (*absolute magnum*). Jasne jest, że poczucie wzniosłości nie wzbudzi wielkości matematycz-

¹¹ Ibid., t. 1, s. 100 (A25, B40).

¹² M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001, 178 n.

¹³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 141 n.

¹⁴ Ibid., s. 141.

na, bo ta jest zawsze tylko relatywnie wielka. Nie istnieje taka wielkość matematyczna, ponad którą nie dałoby się pomyśleć czegoś większego. Ale wzniosłym nie będzie również mógł być żaden przedmiot, bo i ten dysponuje jedynie wielkością względną. „Świat zmysłów nie ma wielkości absolutnej”.¹⁵ Zawsze można pomyśleć przedmiot, który przekracza rozmiary aktualnie przedstawionego. Gdzie więc można znaleźć taką wielkość, w porównaniu z którą każda inna jest mała?

W kształtowaniu danych naocznych wyobrażenia dokonuje dwóch syntez: ujmowania i scalania (odtworzenia). Ażeby z różnorodności danych naocznych, które w jednym okamgnieniu są tylko bezwzględną jednością, mogła powstać pewna całość, „potrzeba najpierw kolejnego przeglądu różnorodności, a potem jej zebrania w jedno”.¹⁶ Do tego niezbędne jest utrzymywanie w widoku tego, co już wcześniej zebrane. W przeciwnym bowiem razie przechodząc do kolejnego przedstawienia wyobrażenia traciłaby to, co zdążyła ująć wcześniej. Ujmowanie różnorodności jest ruchem przechodzenia od jednej do następnej danej (progres). Ruch ten dzieje się w formie zmysłu wewnętrznego, czyli czasie.¹⁷ W porównaniu z ujmowaniem scalanie jest regresem, albowiem to, co wymaga przechodzenia od jednej danej do drugiej, ma teraz być uchwycone równocześnie (*zugleich*). Regresja ta jest zatem „subiektywnym ruchem wyobraźni, zadającym zmysłowi wewnętrznemu gwałt, który musi być tym wyrazistszy, im większa jest zawartość (*quantum*), jaką wyobrażenia scala w jedną daną naoczną”.¹⁸ Ów gwałt odczuwany jest jako „chwilowe zahamowanie sił życiowych”.¹⁹

Z ujmowaniem nie ma kłopotu, gdyż może ono iść w nieskończoność, scalanie natomiast staje się tym trudniejsze, im dalej posuwa się ujmowanie, dochodząc szybko do swego maksimum, a mianowicie do estetycznego największego podstawowego miernika oceny wielkości.²⁰

W stosunku do niej każda inna naoczna wielkość jest mała. Wyobrażenia natrafia w niej na swoje granice. Przedstawienie takiej wielkości wzrusza i wywołuje poczucie wzniosłości. Jest ono tym większe, im większy przyjmujemy miernik podstawowy jako jednostkę dla oce-

¹⁵ Idem, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 2, s. 265 (A521, B549).

¹⁶ Ibid., t. 1, s. 203-206 (A99-102).

¹⁷ Ibid., t. 1, 202 (A99).

¹⁸ Idem, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 154.

¹⁹ Ibid., s. 131.

²⁰ Ibid., s. 142.

ny wielkości matematycznej. A jednak gdyby największą wielkość mierznika podstawowego porównać do wielkości żądania, jakie stawia wyobraźni rozum w ujmowaniu i scalaniu danych, musiałaby się ta scalać na przez wyobraźnię wielkość okazać mała. Obok zadowolenia z dążenia do scalenia jak największej wielkości w jedną naoczność – co jest zgodne z prawem rozumu – pojawia się uczucie przykrości, ponieważ rozum, zgodnie ze swoją istotą, domaga się doprowadzania – na podstawie idei całości – różnorodności poznania intelektualnego do systematycznej jedności, czemu żadne przedstawienie naoczne nie jest przecież w stanie sprostać. Zachodzi nieadekwatność między możliwościami wyobraźni a żądaniem rozumu, aby każdą wielkość przedstawić w jednej naoczności. Dotyczy to także tych wielkości, które są nieograniczone, mianowicie czasu i przestrzeni. Nie można ująć w jednym przedstawieniu ani całego czasu, ani całej przestrzeni. A jednak rozum, który myśli nieskończoność jako całość, a nie tylko jako nieograniczoność, żąda tej całości. Sam fakt, że mogę pomyśleć bez sprzeczności nieskończoność jako całość – ów „krzyż wzniesiony dla filozofa”²¹ – świadczy o istnieniu w nas nadzmysłowej władzy. Ograniczoność wyobraźni i wywołane tym uczucie przykrości odsyła wstecz żądanie rozumu (subrepcja) i wskazuje na istnienie w nim idei nieskończoności, leżącej całkowicie poza zasięgiem zmysłowości. „Jest to wielkość równa samej sobie”.²² Leży ona poza wszelkim porównaniem. Żadna wielkość naoczna nie może przedstawić wielkości absolutnej idei rozumu. Ta ostatnia stanowi materię, substrat dla wszechstronnego, całościowego określenia wszelkich rzeczy danych w możliwym doświadczeniu.²³ Przyroda i jej poznanie nie może uczynić zadość właściwemu zainteresowaniu rozumu, wyrażonym w tej idei. Dlatego rozum zmuszony jest go szukać poza obszarem możliwego doświadczenia, aczkolwiek w związku z nim. Obszarem, w którym objawia się nieskończona wielkość rozumu, jest moralność. Ta zaś zakłada pojęcie wolności. Tak więc przedstawienie bezwzględnej wielkości w poczuciu wzniosłości pobudza rozum do uprzytomnienia sobie swojej nadzmysłowej pod-

²¹ Idem, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 16.

²² Idem, *Krytyka władzy sądzienia*, op. cit., s. 139.

²³ Idem, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 2, s. 313-324 (A571, B599 – A583, B611).

stawy, mianowicie wolności. Wyobrażnia rezygnuje z własnej wolności na rzecz wolności podporządkowującej się prawu moralnemu woli. „Faktem jest, że odczuwanie tego, co wzniosłe w przyrodzie, nie da się nawet pomyśleć, o ile nie łączy się z tym nastrój umysłu podobny do moralnego”²⁴. W poczuciu wzniosłości ma miejsce opór przeciwko zmysłowości podobny do tego, jaki zachodzi przy okazji determinowania woli przez prawo moralne. Wywołane tym gwałtem, odczuwane jako przyjemne i przykre zarazem, zwrócenie się ku nadzmysłowemu prawu nazywa się szacunkiem.²⁵ Ten ostatni jako czyste uczucie stanowi właściwe nastawienie, które, z jednej strony, roztacza nad człowiekiem widok rozgwieżdżonego nieba, z drugiej, otwiera przed nim wielkość jego powołania jako wolnej osoby. Czym jest więc szacunek jako podstawa możliwości odnoszenia się do obu wyżej wymienionych rzeczy?

Szacunek jest uczuciem.²⁶ Jak każde uczucie ujawnia to, wobec czego jest uczuciem, jak i tego, kto żywi uczucie. Czujący czuje w uczuciu samego siebie. Struktura uczucia jest taka, że odsyłając na zewnątrz daje samoświadomość.²⁷ Odpowiada to istocie doświadczenia jako takiego. „Sama już – czytamy we fragmencie *Krytyki czystego rozumu* – ale empirycznie określona, świadomość mego własnego istnienia dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni poza mną”.²⁸ W dowodzie tej tezy, którego brak uważał Kant za „skandal filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”, stara się pokazać, że samoświadomość dana w zmyśle wewnętrznym, a więc w czasie, jest możliwa tylko na podstawie spostrzeżenia rzeczy poza sobą, a więc dzięki przestrzeni. „Istnienie tej rzeczy jest z koniecznością współzawarte w określeniu mego własnego istnienia i tworzy z tym określeniem jedno jedyne doświadczenie”.²⁹ Szacunek nie jest jednak zmysłowym uczuciem. Jest on czystym uczuciem „samodzielnie wywołanym przez rozumowe pojęcie”³⁰. Szacunek jest postawą wobec tego, co wzniosłe. Uczucie szacunku odnosi naszą empiryczną świadomość, która dana jest wraz z poczuciem

²⁴ Idem, *Krytyka władzy sąđenja*, op. cit., s. 170.

²⁵ Idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 22*.

²⁶ Ibidem.

²⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, op. cit., ss. 175-179.

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 399 (B275).

²⁹ Ibid., s. 52 (B XLI).

³⁰ Idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 22*.

własnego ciała, do tego, co w naoczności zewnętrznej wielkie. To, co wielkie, przekracza wyobraźnię co do jej możliwości scalania różnorodności danych naocznych w jedną całość. Żaden jednak przedmiot w naoczności nie zasługuje na nazwę bezwzględnie wielkiego, ponieważ zawsze wyobraźnia może jego różnorodność danych scalić w jedną naoczność np. poprzez zmianę położenia ciała i tym samym wykroczyć poza niego. W jednym przypadku jednak takie scalanie różnorodności danych musi zakończyć się niepowodzeniem, mianowicie w sytuacji uchwytowania różnorodności tego, co w naoczności zewnętrznej nieskończone, mianowicie przestrzeni.³¹ Żadna zmiana miejsca, nawet przedstawiona tylko w wyobraźni, nie może dokonać równoczesnego ujęcia i scalenia różnorodności przestrzeni, tak żeby poza nią nie było już żadnej reszty. Dopiero tutaj, przy okazji przedstawiania czystej przestrzeni jako nieskończonej wielkości (*quantum*), nasza wyobraźnia natrafia na niemożliwe do przekroczenia ograniczenie. Nie oznacza to bynajmniej, aby właściwym obszarem ujawniania się tego, co wzniosłe, była geometria, albowiem ta bada wielkości (*quantitas*) tylko w oparciu o syntezy dokonywane na podstawie pojęcia ilości. Jako taka należy do czynności władzy poznawczej, a nie estetycznej władzy sądzenia. Z drugiej strony nie oznacza to, że w nastroju wzniosłości odnosimy się do pustej przestrzeni. Wzniosłymi nazywamy przedmioty w przestrzeni. Przy tym nie wszystkie przedmioty przekraczające swoją wielkością „zwyczajne” możliwości wyobraźni, są wzniosłe. Wzniosłe są przede wszystkim te, które nie posiadają formy, są wolne od celowości – „surowe”³². Te, które w swoim zjawianiu się „podkreślają” jedynie swoją wielkość, które rozciągają spojrzenie wyobraźni wzdłuż, w szerz i w głąb swego ciała, które „dubluja” i „zasłaniają” sobą wolną przestrzeń, wskazując jednocześnie na jej nieograniczone zasoby umiejscawiania. Słowem, wzniosłym można nazwać te przedmioty, które manifestują czystą zewnętrżność. Zewnętrżność, tzn. przestrzenność, będącą formą zmysłu zewnętrznego, a więc tego zmysłu, który jest pobudzany przez rzeczy poza naszą świadomością. Szacunek, odnosząc nas do tej zewnętrżności, jednocześnie odrzuca nas wstecz ku nam samym i umożliwia w ten sposób empiryczną samoświadomość

³¹ Również czas jest wielkością nieskończoną, niemniej nie zostaje on tu uwzględniony jako wyjątek, ponieważ jego przedstawienie jest zawsze przestrzenne. Por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 264 n. (B155-156).

³² Idem, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 144, 173.

daną w zmyśle wewnętrznym. Czyni to jednak tylko po to, aby z niej zrezygnować, a jako utrwaloną i obstającą przy sobie zniweczyć i upokorzyć.³³ Wychodząc od tego, co w naoczności wielkie, przechodzi przez empiryczną świadomość i zmierza ku odsłonięciu najwyższego prawa moralnego jako podstawy naszego człowieczeństwa. Chociaż szacunek, stawiając opór skłonnościom skończonej zmysłowości empirycznego podmiotu, zakłada jako warunek tę zmysłowość, to jednak uczucie to, „spowodowane jedynie przez rozum”, jest uczuciem *a priori*, a więc musi wyprzedzać wszelką zmysłowość. Szacunek zakłada skończoność istoty ludzkiej, ale jednocześnie odkrywa jego nieskończone powołanie do doskonałości istoty świętej. Jako taki jest więc pobudką wszelkiego zainteresowania rozumu.³⁴ Ono zaś skupia się w pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć?, 2. Co powinienem czynić?, 3. Czego mogę się spodziewać? oraz 4. Czym jest człowiek? „Trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego.”³⁵ Te pytania wyznaczają możliwe drogi aktywności rozumu. Wpływają one z natury rozumu (*metaphisica naturalis*), który jest sam w sobie niepokojem i zaczyna wszelkiej ludzkiej aktywności. Wyznacza on cele istotne, aż po cel ostateczny (*Endzweck*). Jako taki jest pytałością wszystkich czterech pytań. Jako czyste uczucie jest szacunkiem stanowiącym podstawę odkrytości świata i człowieka.

Przy okazji omawiania pojęcia nieskończonej wielkości naocznej – które to pojęcie zarezerwowaliśmy przede wszystkim dla przestrzeni, albowiem mimo że czas jako warunek w porządku transcendentnym wyprzedza przestrzeń, jest ostatecznie zawsze przedstawiany tylko za pośrednictwem przestrzeni jako np. linia – natrafiliśmy na pewną niewypunktowaną dostatecznie trudność, związaną z samym rozumieniem przestrzeni. Nieograniczoność przestrzeni – powiedzieliśmy – jest takim unaczyniającym przedstawieniem, które ogranicza możliwości wyobraźni, zwracając naszą uwagę na nieskończoną wielkość naszego rozumu. Nie oznacza to, iżby to właśnie geometria, która z istoty bada stosunki przestrzenne, miała obcować ze wzniosłością. Zastrzeżenie to – na gruncie założeń trzech *Krytyk* – mogło się wydać całkowicie zbędne, a jednak pojawiło się ono spowodowane pewną niejasnością. Chodzi mianowicie o stosunek *quantum* do *magnitudo*. O ile stosunek między wielkością rozu-

³³ Idem, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 120 n.

³⁴ Ibid., s. 131.

³⁵ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 37.

mianą jako jedność jednorodnej wielkości (*quantum*) do wielkości matematycznej utworzonej na podstawie pojęcia ilości (*quantitas*) nie budzi większych wątpliwości, albowiem ta ostatnia wielkość powstaje przez ograniczenie pierwszej, to problemem pozostaje stosunek wielkości nieskończonej (*quantum*) do wielkości estetycznej, tj. wielkości „na oko”. Czy wielkość „na oko” powstaje również przez ograniczenie jednej jedynej przestrzeni? W jakim stosunku pozostaje wielkość estetyczna, która nie jest podporządkowana pojęciu ilości, do nieskończonej wielkości przestrzeni? Czy możliwa jest do pomyślenia przestrzeń poza wielkością matematyczną? Jest to pytanie o rozumienie samej przestrzeni.

Wiadomo, że nauką, która zajmuje się badaniem relacji przestrzennych jest geometria. Geometria nie bada jednak ani istoty, ani pochodzenia przestrzeni, jak również nie zajmuje się zakresem prawomocnej używalności odkrytych o niej prawd. Wszystko to czyni raczej swoim założeniem. Jej praktyka oraz rodzaj sądów, jakimi operuje, daje jednak wskazówkę dla przekraczających ją badań filozoficznych. W swojej pierwszej opublikowanej w 1747 r. pracy *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise...* wprowadza Kant hipotezę, że być może istnieją przestrzenie o większej ilości wymiarów niż tylko trzy. Wspomina również o swojej nieudanej próbie wyprowadzenia konieczności trzech wymiarów z własności liczb (§ 9). Zdaniem Kanta, z praw opisujących działanie sił w świecie można wydedukować ilość wymiarów zawierających te siły przestrzeni. Nauką o przestrzeniach wielowymiarowych byłaby „najwyższa geometria”. Przestrzeń jako taka nie jest z istoty trójwymiarowa, dlatego też nie można jej sprowadzić do spotykanych w naszym świecie trójwymiarowych rzeczy. Niemożliwość wyobrażenia sobie innej niż trójwymiarowa przestrzeni nie wynika z jej istotowego charakteru, ale z tego, że nasza dusza może oddziaływać na zewnątrz i przyjmować to, co na zewnątrz niej, tylko podług Newtonskiego prawa grawitacji, mówiącego, że siła grawitacji jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości pomiędzy oddziaływującymi ciałami (§ 10). Wyrażone powyżej pomysły uważał Kant jednak za zbyt słabo przebadane.³⁶ Projekt wyższej geometrii zostaje zarzucony.

³⁶ I. Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*, w: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der K. Pr. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, Bd. 1, ss. 23-25.

W *Krytyce czystego rozumu* analiza przestrzeni zajmuje rozdział *Estetyki transcendentalnej*. U podstaw rozumienia przestrzeni przyjmuje Kant to, które oferuje geometria euklidesowa. Tworzące ją sądy są konieczne i uniwersalne. Są sędami *a priori* i, jak to pokazuje Kant, sędami syntetycznymi *a priori*.³⁷ W metafizycznym omówieniu przestrzeni, które eksponuje treść pojęcia jako danego *a priori*, Kant przeciwstawia się zarówno empirycznemu (subiektywistycznemu), jak i racjonalistycznemu (absolutystycznemu) rozumieniu tego pojęcia. Po pierwsze więc, co do swego pochodzenia „przestrzeń nie jest pojęciem empirycznym, które by zostało wysnute z doświadczeń zewnętrznych”, albowiem, z jednej strony, zewnętrzność doświadczeń zewnętrznych zakłada już stosunek przestrzenny między mną a moim ciałem, z drugiej – można pomyśleć pustą przestrzeń, chociaż nie można pomyśleć nieprzestrzennego przedmiotu zmysłowego. Po drugie, „przestrzeń nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak to się mówi, ogólnym pojęciem stosunków między rzeczami w ogóle”. Pierwszym argumentem jest to, że pojęcie jako jedność przedstawień jakiejś własności wspólnej pewnym rzeczom, jest zgoła czymś innym niż podpadająca pod nie mnogość konkretnych własności i nie zawiera ich w sobie, co właśnie zachodzi przy okazji przestrzeni, której poszczególne części są jedynie ograniczeniami jednej i tej samej przestrzeni.³⁸ Drugi argument jest o wiele ważniejszy. Wprowadza on nas do rozważań nad ontologicznym statusem przestrzeni. Otóż mówi on, że jeżeli przestrzeń byłaby pojęciem, to można by bez odwoływania się do zmysłów, wyłącznie na podstawie czystego rozumowania ustalić zachodzące między rzeczami relacje przestrzenne. Tymczasem okazuje się, że coś takiego jest niemożliwe.³⁹ Kant poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi jeszcze w okresie przedkrytycznym, a wyniki uzyskane z prowadzonych w tym okresie badań weszły odpowiednio zmienione do prac pisanych po roku 1781. Argument o niemożliwości wyłącznie pojęciowego opisu relacji przestrzennych powtarza się zarówno w napisanej w roku 1768 rozprawie *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, dysertacji profesorskiej z roku 1770 pt. *De mundi sensibilis*

³⁷ Dyskusję wokół natury sądów matematycznych szkicuje O. Höffe. Zob. idem, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, ss. 63–67.

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., ss. 98–101 (A23, B38 – A25, B40).

³⁹ Ibid., s. 128 n. (A47, B65).

atque intelligibilis forma et principiis, w *Kritik der reinen Vernunft* (1781) oraz w *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...* z roku 1783. W pierwszej z wyżej wymienionych prac wychodzi Kant od pomysłu Leibniza dotyczącego stworzenia równoległe do analizy matematycznej analizy położenia (*Analysis situs*, *Analysis der Lage*). Miałyby ona unaoczniać położenie,

o ile tylko figury [geometryczne] są w nim – nawet jeśli nie są aktualnie narysowane – odwzorowywane w umyśle za pomocą znaków, a to wszystko, co jest w nich poznawane w naoczności zmysłowej, wyprowadzane jest z symboli za pomocą niewątpliwego rachunku i dowodzenia⁴⁰.

Pomysł ten uważa Kant za „sprzeczny z najoczywistszym doświadczeniem”⁴¹. Jednocześnie broni tezy, którą w okresie krytycznym do pewnego stopnia zakwestionuje, „że absolutna przestrzeń posiada swą własną realność niezależnie od istnienia materii, a nawet jest pierwszą podstawą możliwości jej złożenia”⁴². Gdyby relacje przestrzenne mogły być wywiedzione z samych pojęć, wówczas rzeczy pomyślane jako identyczne pod każdym względem musiałyby zajmować dokładnie to samo miejsce, a granice jednych musiałyby się pokrywać z granicami drugich. Tymczasem widzimy, że rękawiczka na prawą rękę nie pasuje na lewą, że prawa strona ciała odbija się w lustrze jako lewa itd. Są to różnice, które nie dadzą się wywieść z pojęcia danej rzeczy. Pozostaje jeszcze taka możliwość, że jeśli przestrzeń nie jest samym tylko pojęciem, to może być stosunkiem zewnętrznym między rzeczami. Takiej tezy bronił Leibniz. Dla Leibniza istnienie przestrzeni bez ciał jest „fikcją niezgodną z naturą rzeczy”⁴³. Przestrzeń to rodzaj uporządkowania rzeczy, stosunek między rzeczami, a wolne miejsce oznacza możliwość tego, czego aktualnie brak w rzeczywistości.⁴⁴ Ponieważ jednak dla Leibniza wszystkie relacje dadzą się sprowadzić do

⁴⁰ G. W. Leibniz, *Zur Analysis der Lage*, w: idem, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, hrsg. von E. Cassirer, Hamburg 1966, Bd. 1, s. 76. Cyt. za: I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, op. cit., s. 62 (przypis tłumacza).

⁴¹ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, op. cit., s. 70.

⁴² Ibid., s. 63.

⁴³ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąb-ska, Kęty 2001, s. 83.

⁴⁴ Ibid., s. 94.

relacji wewnętrznych, więc określenia przestrzenne zależą od określeń rzeczy. Te zaś można dalej sprowadzić do określeń logicznych wyrażanych w zdaniach tożsamościowych.⁴⁵ Tak więc nie istnieje dla Leibniza przestrzeń sama dla siebie. Podstawowy argument, jaki przytacza Leibniz za nieistnieniem przestrzeni absolutnej, odwołuje się do zasady racji dostatecznej i głosi, iż

przy założeniu, że przestrzeń sama w sobie jest czymś odmiennym od porządku, w jakim pozostają ciała względem siebie, okazuje się, że niemożliwe jest, aby istniała racja, dla której Bóg, zachowując te same położenia ciał względem siebie, umieścił je w przestrzeni właśnie tak, a nie inaczej, i dla jakiej nie ułożył wszystkiego na opak zastępując (na przykład) zachód wschodem⁴⁶.

Odpowiada to Leibniziańskiej zasadzie nieodróżnialności dwóch takich samych rzeczy. Ponieważ punkty w jednorodnej przestrzeni są takie same, nie istnieje żadna racja dla ich stworzenia. A skoro „Bóg nie czyni nic bez racji”, to nie stworzył takich samych rzeczy. Wobec tego przestrzeń absolutna pozostaje czystym urojeniem. Clarke, broniąc Newtona idei absolutnej przestrzeni, będzie twierdził, że idąc tropem myślenia Leibniza,

gdyby ziemia, księżyc i słońce zostały zamieszczone tam, gdzie znajdują się obecnie najdalsze stałe gwiazdy, zachowując ten sam porządek, jaki mają obecnie, oraz odległości między sobą, wówczas nie tylko byłaby to ostatecznie (jak słusznie twierdzi nasz uczony autor) *la même chose*, ta sama rzecz, lecz wynikałoby z tego również, że znalazłyby się w tym samym miejscu, w którym są teraz. Co już jest wyraźną sprzecznością⁴⁷.

Podobnie będzie uważał Kant. Zdaniem autora *Krytyk* istnienie kierunków przestrzennych wskazuje na to, że przestrzeń musi posiadać swą własną realność i wewnętrzne zróżnicowanie, którego nie da się sprowadzić do analiz logicznych. Porządek przestrzenny jest nie-

⁴⁵ Leibnizjańska teoria relacji wewnętrznych stała się na początku XX wieku przedmiotem głośniego sporu między B. Russellem a F. H. Bradleyem. W tej sprawie zob. J. Szymura, „O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem”, *Studia Filozoficzne*, nr 2-3, 1990, ss. 265-280 oraz J. Golichowski, „Myślenie relacyjne i krytyka dialektyczna w filozofii F. H. Bradleya”, w: *Studia Filozoficzne*, nr 1, 1973, ss. 71-82.

⁴⁶ G. W. Leibniz, „Polemika z Clarke’iem”, przeł. St. Cichowicz i H. Krzeczkowski, w: idem, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i taski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 336. Problem rozumienia przestrzeni jest podstawową kwestią sporną w polemice Leibniza z Clarke’iem. Nie będziemy się tym jednak tutaj zajmować.

⁴⁷ Ibid., s. 341 n.

zależny od pojęć, choć oczywiście nie jest z nim sprzeczny. Kant nie tylko uniezależnia przestrzeń od ciał, ale te ostatnie czyni zależnym od absolutnej i pierwotnej przestrzeni.⁴⁸

Teza o istnieniu absolutnej niezależnej od rzeczy materialnych przestrzeni pochodzi, jak wiadomo, od Newtona. Obok przestrzeni względnej przyjmował on istnienie przestrzeni absolutnej, którą nazywał *sensorium Dei*. Stanowisko pośrednie w sporze o naturę przestrzeni dałoby się, jak sądzę, przypisać, z jednej strony, Arystotelesowi, z drugiej – Kartezjuszowi. Arystoteles nie tyle mówi o przestrzeni, ile o miejscu (*topos*). Miejsce nie jest ani rzeczą, ani składnikiem rzeczy. Według Arystotelesa nie istnieje pusta przestrzeń⁴⁹, „istnieją” tylko miejsca, które choć nie są rzeczami, są nie do pomyślenia bez nich. Miejsce bowiem jest „granica ciała otaczającego, będącego w styczności z ciałem otaczającym”⁵⁰. Uzależnionemu od ciała miejscu pozostawia jednak Stagiryta pewną autonomiczność, mianowicie niezależne wewnętrzne zróżnicowanie: „do góry” i w „dół” i w pozostałych kierunkach. „Do góry” nie jest jakimś przypadkowym kierunkiem, lecz jest miejscem, ku któremu unosi się ogień i wszystko, co jest lekkie. Podobnie „na dół” nie jest również przypadkowym kierunkiem, lecz takim, do którego zdążają przedmioty ciężkie i utworzone z ziemi. Otóż wymienione miejsca nie tylko różnią się względnością swego położenia, lecz również posiadaniem różnych potencjalności”⁵¹. Natomiast Kartezjusz w *Zasadach filozofii* tak oto opisuje stosunek rzeczy materialnych do przestrzeni:

A także nie różnią się w rzeczywistości: przestrzeń, czyli miejsce wewnętrzne i zawarta w nim substancja cielesna, lecz różnią się tylko sposobem, w jaki zwykliśmy je pojmować. Naprawdę bowiem rozciągłość na długość, szerokość i głębokość, konstytuująca przestrzeń, wyraźnie identyczna jest z tą, która konstytuuje ciało.⁵²

Napisana w roku 1770 rozprawa inauguracyjna Kanta pt. *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego* przynosi w stosunku do rozprawy opublikowanej dwa lata wcześniej istot-

⁴⁸ I. Kant, *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, op. cit., s. 69.

⁴⁹ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: idem, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t. 2, s. 97 n. (od 214 b).

⁵⁰ Ibid., s. 90 (212 a).

⁵¹ Ibid., s. 83 (208 b).

⁵² R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 58-59 i nast. (II, 8-16).

ne zmiany. Otóż pojawia się w niej pojęcie przestrzeni i czasu jako „pierwotnych danych naocznych” stanowiących zasadę świata dostępnego zmysłom, tzn. świata zjawisk (fenomenów). Kant stwierdza:

Zasadą formy uniwersum jest to, co zawiera w sobie podstawę powszechnego związku, za sprawą którego wszystkie substancje oraz ich stany należą do tej samej całości, nazywamy światem. Zasadą formy *świata dostępnego zmysłom* jest to, co zawiera w sobie podstawę *powszechnego związku* wszystkiego, co jest *fenomenem*. [...] istnieją dwie bezwarunkowo pierwsze zasady *uniwersum jako fenomenu* [...] Są nimi czas i przestrzeń⁵³.

W rozwinięciu tej tezy pojawiają się rozważania, które wejdą praktycznie niezmienione do rozdziału *Estetyki transcendentalnej*. Inaczej niż w pracy z roku 1768, Kant broni tezy, że

*Przestrzeń nie jest czymś obiektywnym, realnym – ani substancją, ani akcydensem, ani też relacją, lecz podmiotowym, idealnym, wypływającym podług niewzruszonych praw z natury umysłu swego rodzaju schematem współrzednego porządkowania absolutnie wszystkich zewnętrznych doznań*⁵⁴.

Istnienie absolutnej przestrzeni każe Kant zaliczyć do świata bajkowego (*mundus fabulosus*). Jednocześnie, podporządkowując zasadę świata fenomenalnego zasadzie świata intelligibilnego, tzn. Bogu, dodaje Kant:

Zatem to, co zewnętrzne, odczuwa on [intelekt – D.S.] jedynie dzięki obecności tejże wspólnej, podtrzymującej [wszystko w istnieniu] przyczyny i dlatego przestrzeń, będąca zmysłowo poznawanym, powszechnym oraz koniecznym warunkiem współistnienia wszystkiego, może być nazwana Wszecchobecnością Fenomenalną (*Omnipraesentia Phaenomenon*) [tej przyczyny]⁵⁵.

Są to tezy w guście tradycyjnej metafizyki, którą Kant wkrótce odrzuci. Lessius Leonardus, którego przywołuje Leibniz w rozdziale swoich *Nowych rozważań* poświęconym omówieniu przestrzeni i miejsca, twierdził na przykład, że Bóg jest miejscem rzeczy, jest miejscem wszystkich miejsc, sam zaś Leibniz powiada nieco dalej, iż

idea tego, co absolutne, w odniesieniu do przestrzeni nie jest różna od idei niezmierzoności Boga [...]. Ale myli się ten, kto chce wyobrażać sobie przestrzeń absolutną, tworzącą nieskończoną całość złożoną z części⁵⁶.

⁵³ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, op. cit., s. 28.

⁵⁴ Ibid., s. 36.

⁵⁵ Ibid., s. 46.

⁵⁶ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., s. 114 n i 124.

Dla Newtona zaś – jak już wspomnieliśmy o tym powyżej – przestrzeń absolutna nie tylko istnieje, ale jest *sensorium Dei*. Interpretując tę tezę S. Clarke we wzmiankowanej polemice z Leibnizem powie, że *sensorium Dei* jest miejscem boskich doznań, przez które Bóg poznaje rzeczy, podobnie jak człowiek poznaje rzeczy przez ich obrazy w swoim umyśle. Tak jak dusza jest obecna w zmysłowych obrazach rzeczy, które poznaje, tak Bóg, dzięki przestrzeni, która stanowi jakby jego zmysł, jest wszechobecny w rzeczach. Jest to jednak tylko porównanie⁵⁷. W dwa tygodnie po przeprowadzeniu dysputacji w liście do Lamberta uzna Kant te i temu podobne stwierdzenia na temat świata intelligibilnego za niegodne uwagi. Za istotne uzna on natomiast rozważania dotyczące idealności przestrzeni i czasu, które rozwinie następnie w pierwszej *Krytyce*. W stosunku do rozprawy inauguracyjnej *Krytyka* rozszerza rozważania na temat czasu i przestrzeni o omówienie transcendentalne. Transcendentalne omówienie przestrzeni, tzn. takie, które wyjaśnia przestrzeń jako naczelną zasadę, „na podstawie której można zrozumieć możliwość innych syntetycznych poznań *a priori*” przynosi kolejne w tej sprawie rozstrzygnięcia⁵⁸. Kant odrzuca zasadę, że „poznania zmysłowe przedstawiają rzeczy takimi, *jakimi one się jawią*, natomiast poznania intelektualne przedstawiają rzeczy takimi, *jakimi one są*”⁵⁹. Rozważania metafizyczne nad pojęciem przestrzeni pokazały, że przestrzeń nie jest ani daną zmysłową, ani pojęciem dyskursywnym. Skąd więc wiemy cokolwiek o przestrzeni? Zapoczątkowana przez Kanta metoda transcendentalna pozwala odróżnić treści intelektualne od zmysłowych, wśród zaś tych ostatnich daje możliwość oddzielenia materii wrażeniowej od tego, co wrażeniem już nie jest⁶⁰. Choć przestrzeń nie jest ani wrażeniem ani pojęciem, to jednak jest czymś, z jednej strony zmysłowym, z drugiej – apriorycznym. Przestrzeń musi być czymś pośrednim między wrażeniem a pojęciem. Tym czymś jest czysta, aprioryczna forma, która jest ogółem stosunków, „tym, co sprawia, iż to, co różnorodne w zjawisku, może być uporządkowane wedle pewnych stosunków”⁶¹. Przestrzeń jest więc czystą naocznością.

⁵⁷ G. W. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem*, op. cit., s. 323 nn.

⁵⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 101 (A25, B40). W sprawie odróżnienia omówienia metafizycznego i transcendentalnego zob. idem, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 27.

⁵⁹ I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, op. cit., s. 19.

⁶⁰ Idem, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 97 (A22, B36).

⁶¹ Ibid., t. 1, s. 95 (A20, B34).

Tym samym odrzuca Kant dotychczasowe definicje przestrzeni reprezentowane przez Kartezjusza, Newtona, Spinozę, Leibniza, Clarke'a czy Berkeleya. Przestrzeń nie jest, co do swego statusu, ani zjawiskiem, ani rzeczą samą w sobie, ani ich własnościami. Jest formą naoczności, transcendentalnym warunkiem zmysłowości.

Nie oznacza to, że przestrzeń „znajduje się” „gotowa” w czystym rozumie. Jest ona „wytwarzana”⁶² przez te same syntezy, które stanowią warunki możliwości wszelkich zjawisk.

Tzn. zjawiska są wszystkie wielkościami, i to wielkościami ekstensywnymi, gdyż jako dane naoczne w przestrzeni lub w czasie muszą być przedstawione przez tę samą syntezę, przez którą przestrzeń i czas w ogóle są określone⁶³.

Prawidłem jedności tej syntezy jest schemat liczby, kategorią zaś, pod którą podpada ten schemat, jest czyste pojęcie ilości.⁶⁴ Pierwotnym „materiałem”, na którym dokonuje się synteza przestrzeni, jest „jedność niezróżnicowana”⁶⁵. Ona jednak sama dla siebie nie daje się wcale spostrzec⁶⁶. Jest ona czystą zewnętrżnością, za pośrednictwem której przedstawiamy sobie przedmioty jako będące poza nami⁶⁷. Je-

⁶² Por. *ibid.*, t. 1, s. 292-293 (A141, B180 – A143, B182) oraz 318 (B203).

⁶³ *Ibid.*, s. 319 (B203).

⁶⁴ Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 86-89.

⁶⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 100 (A25, B39).

⁶⁶ *Ibid.*, s. 324 (B207). Pytanie, czy czyste formy naoczności dają się same w sobie spostrzec, otwiera dyskusję nad możliwością poznania transcendentalnego, tzn. takiego poznania, w którym dane są jako materiał poznawczy warunki możliwości doświadczenia. Innymi słowy, jest to pytanie o możliwość krytyki czystego rozumu. O ile wiadomo, sam Kant nigdy nie podjął tego tematu jako osobnego zagadnienia (por. uwagę R. Ingardena w przypisie 1 na str. 270 tomu 1 *Krytyki czystego rozumu*). Stało się ono zagadnieniem centralnym w neokantyzmie. (Por. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993 oraz A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000).

⁶⁷ „Nie istnieje też prócz przestrzeni żadne inne przedstawienie podmiotowe, a odnoszące się do czegoś zewnętrznego, które mogłoby się nazywać *a priori* przedmiotowym”. „Albowiem część przestrzeni, choć może być zupełnie podobna do innej części i jej równa, znajduje się jednak na zewnątrz niej i dlatego właśnie jest częścią różną od niej, która się do niej dołącza, by utworzyć większą przestrzeń”, Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 105 (A28, B44) i 455 (A264, B320). Jak bardzo pojęcie przestrzeni, zewnętrżności i ilości są z sobą zrośnięte, widać na przykładzie ich Heglowskich omówień. Czytamy: „To znamienne dla quantum bycie czymś zewnętrżnym dla siebie samego w swojej istniejącej dla siebie określoności

zeli więc każda dostępna nam przestrzeń jest ilościowa, to na czym polega wielkość estetyczna?

Kant stwierdza: wielkość matematyczna jest obiektywna, wielkość estetyczna – subiektywna. U podstawy matematycznej oceny wielkości leży jako miara liczba, jej jednostką może być również pewna liczba, tej zaś znowu inna, niemniej ostatecznie musi dać się wskazać jednostkę podstawową, która nie może już być mierzona liczbą, a zatem musi to być coś danego w naoczności np. stopa, łokieć lub średnica ziemi. Te mają również pewną wielkość, wielkość tzw. „na oko”, o której powiadamy, że jest mała, średnia lub wielka. Mówiąc tak przyjmujemy, że także przy estetycznej ocenie wielkości używa się jednostki i miary – tyle że nie liczbowej. Za jednostkę uznajemy tu zwyczajny widok czegoś należącego do tego samego gatunku, średnią wielkość spotykanych na co dzień przedmiotów należących do tej samej *species*. Co w tym przypadku stanowi miarę? Gdyby przyjąć, że miarą jest średnia wielkość przedmiotów innego *species*, a tej – znowu średnia wielkość przedmiotów kolejnego gatunku, to, idąc tak w nieskończoność, nigdy nie otrzymalibyśmy miary podstawowej, a tym samym żadnej wielkości. Musi więc istnieć miara podstawowa estetycznej oceny wielkości, która wprawdzie jest subiektywna, niemniej daje się odnaleźć u wszystkich ludzi. Czy taka subiektywna zasada oceniania wielkości rzeczywiście istnieje? Jeśli tak, to w jakim stosunku pozostaje ona do nieskończonej wielkości przestrzeni?

Taką subiektywną zasadę odnoszenia się do przestrzeni wprowadza Kant we wspomnianej pracy przedkrytycznej pt. *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*. Otóż o przestrzeni można mówić nie tylko jako o sposobie odnoszenia się człowieka do rzeczy „poza nami”, ale również – jako o czymś, do czego się człowiek odnosi, wobec czego zajmuje pewną pozycję. W omawianym tu dziełku traktuje Kant przestrzeń po newtonowsku – jako absolutną. Ta absolutna przestrzeń, posiadająca sama w sobie trzy wymiary, pozostaje do nas w pewnym wyróżnionym stosunku. Owe trzy wymiary znajdują mi-

stanowi jego *jakość*”. „Jest ona [przestrzeń] całkowicie idealnym *byciem-wzajemnie-obok-siebie* (*Nebeneinander*), ponieważ jest ona *byciem-na-zewnątrz-siebie*, i jest bezwzględnie *ciągła*, ponieważ ta wzajemna zewnętrżność jest całkowicie *abstrakcyjna* i nie zawiera w sobie żadnej określonej różnicy. [...] Jest ona w ogóle czystą *ilością*”, G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 161 i 269 n.

nowicie swoje przedłużenie w postawie naszego ciała. „[...] z relacji owych przecinających się płaszczyzn do naszego ciała wydobywamy pierwszą podstawę tworzenia pojęcia kierunków w przestrzeni”.⁶⁸ Podobnie w pochodzącym z roku 1786 eseju pt. *Was heißt: sich im Denken orientieren?* wychodzi Kant od pojęcia orientacji przestrzennej i stwierdza, że w celu odnalezienie poszczególnych stron świata

potrzebne jest mi poczucie różnicy w moim własnym *podmiocie* – mianowicie poczucie różnicy między prawą a lewą ręką. Nazywam to *poczuciem*, ponieważ w naoczności obie te strony zewnętrznie nie wykazują żadnej dostrzegalnej różnicy. [...] Tak więc w tym, co obiektywnie dane na niebie, orientują się *geograficznie* wyłącznie dzięki *subiektywnej* zasadzie odróżniania.⁶⁹

Kierunek – czytamy w pracy przedkrytycznej – oznacza relację systemu położeń ciał do absolutnej przestrzeni świata.⁷⁰ Kierunek jest apriorycznym porządkiem, zgodnie z którym uszeregowane są części rzeczy cielesnych. Zdaniem Kanta bez znajomości kierunków możemy poznać tylko wzajemne położenie rzeczy względem siebie, nie jesteśmy natomiast zdolni do opisu konstytuujących rzeczy własności kierunkowych, np. wśród ślimaków, poza nielicznymi gatunkami, panuje zasada prawoskrętności muszli, „lewoskrętnie nagwintowana śruba nigdy nie będzie pasowała do takiej nakrętki, której gwint biegnie odwrotnie”, prawa rękawiczka nie pasuje na lewą rękę itd. Dotyczy to również obiektów geometrycznych, np. eulerowskiego trójkąta sferycznego. Ciało nie tylko stanowi podstawę rozróżniania kierunków, ale również zasadę oceny wielkości „na oko”. W estetycznej ocenie wielkości miara oceny jest zależna nie tylko od średniej wielkości przedmiotów danej *species*, ale przede wszystkim od średniej odległości oceniającego do tych przedmiotów i od jego zdolności przechowywania i odtwarzania wspomnień dotyczących tych przedmiotów. A zatem wydaje się, że subiektywną zasadą oceny wielkości jest ludzkie ciało i jego zdolność orientacji kierunkowej.

Nadal jednak pozostaje otwartym pytanie, która z przestrzeni – cielesna czy geometryczna – jest w porządku transcendentálním pierwsza.

⁶⁸ I. Kant, *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, op. cit., s. 64.

⁶⁹ Idem, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: idem, *Logika*, op. cit., s. 202.

⁷⁰ Idem, *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, op. cit., s. 63.

W pierwszym wypadku moje ciało i rzeczy, ich konkretne zależności zachodzące wedle ukierunkowania na górę i dół, na prawo i lewo, na to, co bliskie, i to, co odległe, mogą mi się jawić jako nieredukowalna wielorakość, a w drugim wypadku odkrywam jedyną i niepodzielną możliwość opisania przestrzeni. W pierwszym wypadku mam do czynienia z przestrzenią fizyczną, z jej różnorodno wyposażonymi regionami; w drugim mam do czynienia z przestrzenią geometryczną, której wymiary dają się między sobą wymieniać, dysponuję przestrzennością homogeniczną i izotropową i mogę przynajmniej pomyśleć taką czystą zmianę miejsca, która w niczym nie modyfikowałaby tego, co się porusza, a wobec tego mogę pomyśleć czyste *ustalenie* przedmiotu jako coś oddzielnego od *sytuacji* przedmiotu w jego konkretnym kontekście.⁷¹

Kant nie rozwiązuje w sposób jednoznaczny tej alternatywy. Z jednej bowiem strony, powszechnie wiadomo, że Kant przez doświadczenie nie rozumie taki sposób ujęcia świata, który reprezentuje nowożytny model wiedzy naukowej – i w tym rozumieniu przestrzeń może mieć tylko charakter matematyczny a ciało ludzkie jest jednym z wielu rzeczy rozciągliwych, z drugiej – doświadczenie jest zawsze orientowaniem się, a to zakłada – również w postępowaniu matematyczno-przyrodzawczym – odniesienie do ludzkiego ciała jako przedmiotu wyróżnionego. „Nawet astronom nie uniknąłby wtedy *dezorientacji*, gdyby zwracał uwagę wyłącznie na to, co widzi, nie zważając na to, co czuje”.⁷²

Być może wyłożona wyżej alternatywa jest fałszywa i ani „obiektywne” ujęcie przestrzeni, ani jej „subiektywna” interpretacja nie trafiają w to, czym jest naprawdę przestrzeń i jakie są jej ontologiczne źródła. Tak oto przedstawia to M. Merleau-Ponty:

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 266. W XX wieku w obszarze wpływów fenomenologicznych przeważały tendencje, aby pierwszeństwo przyznawać przestrzeni cielesnej *resp.* egzystencjalnej. Por. np. O. Becker, „Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, Halle: Niemeyer, 1923; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, §§ 12, 22-24; E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, ss. 9-37; E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, ss. 25 n, 53-59; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., część I, rozdz. 3, część II, rozdz. 2. Niedawno zaś pojawiła się na polskim rynku pozycja, która stara się oddać wieloznaczność „przestrzeni doświadczonej”, polegając przede wszystkim na wynikach prac Martina Heideggera; Hanna Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.

⁷² I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, op. cit., s. 203.

[...] ukonstituowanie się pewnego poziomu przestrzennego zawsze zakłada pewien inny poziom jako dany i że przestrzeń zawsze sama siebie poprzedza. [...] Pierwszy poziom przestrzenny nie może znaleźć swych punktów zaczepienia *nigdzie*, bo te musiałyby mieć jakiś poziom wcześniejszy od niego, żeby móc być w przestrzeni określone. Skoro jednak nie może mieć on ukierunkowania „sam w sobie”, to moja pierwsza percepcja i moje pierwsze ogarnięcie świata musi mi się jawić jako realizacja jakiegoś jeszcze starszego paktu zawartego między X a światem w ogóle i moja historia najwidoczniej jest ciągiem dalszym pewnej prehistorii, której osiągnięte wyniki wykorzystuję, a moja osobista egzystencja polega na podjęciu pewnej przedosobistej tradycji. Istnieje więc przede mną jakiś inny podmiot, dla którego świat istnieje, zanim ja się w nim pojawię, i który wyznacza moje w nim miejsce. Ten naturalny czy też uwięziony duch to moje ciało [...]. Przestrzeń i w ogóle percepcja sygnalizują w łonie podmiotu sam fakt jego narodzin, nieustanny udział w tym jego cielesności, więc ze światem starszą od myślenia. [...] Chwiejność poziomów przestrzennych skutkuje nie tylko intelektualnym doświadczeniem chaosu, lecz żywym doświadczeniem zawrotów i mdłości, będącym uświadomieniem sobie horroru naszej przypadkowości.⁷³

Ów *horror vacui* odsyła nas na powrót do doświadczenia wzniosłości. Zdaniem Burke’a, którego Kant wspomina z aprobatą na zakończenie rozważań o wzniosłości w *Krytyce władzy sądownictwa*, „cokolwiek zatem wydaje się straszne dla wzroku, jest również wzniosłe [...]”. W istocie trwoga jest we wszystkich w ogóle przypadkach, czy to bardziej otwarcie, czy skrycie, przewodnią zasadą wzniosłości⁷⁴. Obecność naszej cielesności jest jej warunkiem *sine qua non*, jako że poczucie wzniosłości wywołuje ta wielkość przedmiotów, w stosunku do której nasze ciało wydaje się być nic nieznaczącą drobiną. Dotyczy to również wzniosłości dynamicznej, która rodzi się z poczucia obecności mocy przekraczającej nieskończenie moc naszego ciała. Cielesność zostaje tu nieskończenie poniżona, aby nieskończenie wywyższyć ducha. To poniżenie nie zachodzi jednak realnie, lecz tylko wirtualnie. Albowiem w sytuacji, w której rzeczywiście nasze ciało byłoby wystawione na niebezpieczeństwo, nie czulibyśmy wzniosłości, lecz tylko zwykły strach. Ważne jest nadto, aby przedmiot, który ma być przedstawiony jako wzniosły, nie nastawał intencjonalnie na nasze życie, ale, będąc sam w sobie groźnym, był wobec naszej egzystencji całkowicie obojętnym i bezwzględny. Tym samym odpada również nasza wartość jako potencjalnej zdobyczy. Nasza cielesna egzystencja jest sama w sobie całkowicie przypadkowa i nie ma żadnej wartości (nawet dla tego, co

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., ss. 275, 277.

⁷⁴ E. Burke, *O pochodzeniu idei wzniosłości i piękna*, op. cit., s. 64.

ją zabija lub ocala). A jednak poczucie wzniosłości może pojawić się tylko wtedy, gdy żyjemy i jesteśmy bezpieczni. Wszystko więc zachodzi „jak gdyby”. Owo „jak gdyby” jest zaś możliwe tylko przy założeniu wolności. Wolność jako zasada duchowości to możliwość dystansowania się od swych własnych przedstawień, trzymanie ich na odległość, pośredniość przeżywania.

Podobnie jak pierwotny stosunek człowieka do przestrzeni tonie – jak to ujął Merleau-Ponty – w oparach prehistorii, tak samo fakt wolności, polegającej na determinowaniu woli przez prawo moralne, jest czymś – zdaniem Kanta – identycznym z pytaniem „jak możliwa jest wolna wola?” i dlatego czymś niepojmowalnym i nierozwiązywalnym⁷⁵. Istotowy stosunek cielesności i przestrzeni oraz woli i wolności pozostaje tajemnicą. Tajemnicą jest ów stosunek ludzkiego centrum do skrajności: tego, co najbardziej wewnętrzne i tego, co najbardziej zewnętrzne. Doznanie nieograniczonej wielkości przestrzeni odsłania bezwzględną wielkość wolności. Szacunek, będący podstawą odsłaniania obu ekstremów, otwiera przed człowiekiem, i tylko przed nim, wszystkie wymiary bytu: świat, empiryczną samoświadomość oraz intelligibilną osobowość. Szacunek jest z istoty otwierający. Poddając interpretacji Kantowską teorię wzniosłości Hegel stwierdzi, że

pierwszego głęboko sięgającego oczyszczenia i wyraźnego oddzielenia bytu samego w sobie i dla siebie od zmysłowej obecności, tj. od empirycznej jednostkowości czynnika zewnętrznego, należy szukać we *wzniosłości*, która wynosi absolut ponad wszelką bezpośrednią egzystencję i doprowadza do abstrakcyjnego tymczasem wyzwolenia, stanowiącego przynajmniej podłoże czynnika duchowego⁷⁶.

Wzniosłość jest brząskiem rodzącego się ducha.

Szacunek jako podstawa wzniosłości graniczy z afektem zdziwienia i podziwu. Zdziwienie to „afekt tkwiący w wyobrażeniu nowości, przekraczającej oczekiwania”, podziw zaś – to „zdziwienie, które nie ustaje, gdy rzecz traci charakter nowości”⁷⁷. Pytamy teraz, czy da się

⁷⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., *Przedmowa* i s. 120.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1964, t. 1, s. 574 n.

⁷⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, op. cit., s. 177. Burke zaś stwierdza: „Namietnością, którą powodują rzeczy naturalnie wielkie i wzniosłe, gdy przyczyny te działają najpotężniej, jest zdumienie, zaś ono jest tym stanem duszy, w którym wszystkie jej poruszenia zostają zawieszone, a do tego dochodzi pewien stopień zgromy [...] Zdumienie jest efektem wzniosłości w jej najwyższym natężeniu; skutki pośredniejsze, to podziw, cześć i szacunek”, Burke, *O pochodzeniu idei...*, op. cit., s. 64.

odnaleźć głębsze źródło szacunku. Do czego odsyłają nas zdziwienie i podziw? Czy nie jest to pytanie jako źródłowa otwartość człowieka i bytu? Pytanie jako kwintesencja rozumności?

O ile mi wiadomo, Kant nie poświęcił pytaniu żadnych osobnych rozważań. Wprawdzie rozważania logiczne zajmują w twórczości Kanta wiele miejsca, to jednak jego uwagę skupiają głównie problemy związane z pojęciami, sądami i wnioskowaniami. Ów brak analiz erotetycznych odpowiada ogólnemu stanowiskowi Kanta, zgodnie z którym logika Arystotelesa, stanowiąca propedeutykę wszelkich nauk, „wedle wszystkich danych wydaje się zamknięta i wykończona”⁷⁸. W niej zaś nie ma miejsca na logikę pytań.⁷⁹ Z drugiej jednak strony Kant stale podkreślał przygotowawczy charakter filozofii krytycznej, *Krytykę czystego rozumu* uważał za eksperyment (BXVIII*), nazywał ją także filozofią niewiedzy (*die Philosophie der Unwissenheit*)⁸⁰, a o uważnym stawianiu pytań pisał zaś:

Wielki to już i potrzebny dowód roztropności lub zrozumienia, gdy się wie, o co mamy rozumnie pytać. Jeżeli bowiem pytanie jest samo w sobie niedorzeczne i domaga się niepotrzebnych odpowiedzi, to przynosi ono nie tylko wstyd temu, kto je zadaje, ale nieraz i tę szkodę, że przywodzi nieostrożnego słuchacza do dawania niedorzecznych odpowiedzi i stwarza pocieszne widowisko, iż – jak mówili starożytni – jeden kozła doi, a drugi podstawia sito⁸¹.

Podobna dwuznaczność występuje wśród interpretatorów Kanta, którzy, z jednej strony, podkreślają apodyktyczność i monologiczność Kantowskich wywodów, z drugiej – dostrzegają ich hipotetyczny i dialogiczny (akroamatyczny) charakter.⁸² O pytaniu natomiast jako o naj-

⁷⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 22 (BIX).

⁷⁹ Osobnym pytaniem jest, czy rozważania nad pytaniem muszą mieć charakter analiz logicznych. Logika pytania stała się faktem dopiero w drugiej połowie XX wieku, głównie za sprawą polskiego logika Tadeusza Kubińskiego. Por. D. Harrah, „On the history of erotetic logic”, *Logika*, tom 17, Wrocław 1997, ss. 19-27.

⁸⁰ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769-1781*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 121.

⁸¹ Idem, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 146 (A58, B82-83).

⁸² Pierwszy pogląd jest ogólnie panującym przekonaniem na temat filozofii Kanta, umacnianym przez krytykę przedstawicieli filozofii dialogu. Drugą interpretację można znaleźć w referatach np. Leśniewskiego i Lorenza. Zob. N. Leśniewski, „Dyskursywny charakter filozofii Kanta” oraz A. Lorenz, „Kant i Newton. Uwagi dotyczące statusu klasycznej filozofii transcendentalnej i naturalnej”. Oba znajdują się w: *Immanuel Kant i świat współczesny*, op. cit., ss. 109-116, 507-525.

wyższej zasadzie żywotności rozumu w filozofii Kanta mówił swego czasu August Stadler.⁸³

Zdaniem Stadlera refleksja nad obecnością pytania w Kantowskiej filozofii pozwala zapobiec dezinterpretującemu jej właściwy sens mieszaniu poziomu psychologicznego z transcendentnym. Pierwsze zdania *Wprowadzenia do Krytyki czystego rozumu* wskazują – kontynuuje Stadler – że w akcie poznania biorą udział nie dwa, lecz trzy czynniki: pobudzenie zmysłowe, syntezy dokonywane na podstawie czystych pojęć intelektu, dzięki którym ów surowy materiał wrażeń ulega opracowaniu, oraz to, co intelekt „sam z siebie wydaje”. To, co on sam z siebie wytwarza, musi być w pełni świadome, ponieważ tylko wtedy można mówić o wytwarzaniu (*Erzeugen*).

Dodatek ten odróżniamy jednak od tego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia⁸⁴.

W prawdziwym poznaniu, do którego przygotowuje krytyka czystego rozumu, ów dodatek do zmysłowości musi zostać uświadomiony. Dlaczego? Ponieważ brak wymogu świadomości w poznaniu, które jako takie polega na zgodnym połączeniu naszych pojęć ze zmysłowością, może nasunąć przypuszczenie, że owo połączenie zachodzi dzięki nie do końca uświadomionemu przyzwyczajeniu, którym wspaniało-myślnie obdarzyła nas Natura – jak chciał Hume – lub Bóg – jak to interpretował Kartezjusz. W obu przypadkach mamy do czynienia z jakąś *harmonia praestabilita*, która uprawomocniałaby możliwość naszego poznania. Uprawomocnienie to jest więc transcendentne. Zarówno w przypadku Natury, jak i Boga uzasadnienie możliwości poznania jest heteronomiczne, a rozum staje się sam dla siebie obcym rozumem (*fremde Vernunft*). Nadto powoływanie się na Naturę lub Boga kwestionuje istotę aprioryczności poznania, która tkwi w tym, że „poznanie nie jest zmieszane z niczym obcym” (A 11). Możemy powiedzieć, że Kant wprowadza nowe rozumienie aprioryczności, która charakteryzuje poznanie nie tylko niezależne od zmysłowości, ale niezależne od odniesienia do czegoś transcendentnego. Na tym polega transcendentna wolność. Jest to niezależność zarówno od świata zja-

⁸³ A. Stadler, „Die Frage als Prinzip der Erkennens und die ‚Einleitung‘ der Kritik der reinen Vernunft”, *Kant-Studien*, nr 13, 1908, s. 238-248.

⁸⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 61 (B2).

wisk, jak i od świata rzeczy samych w sobie. Radykalnie pojęta aprioryczność rozumu zakłada, że będzie on tworzył sam z siebie nawet to, co bez szkody dla treści mógłby pozyskać z zewnątrz. Ze względu na pochodzenie poznania odróżnia Kant poznanie historyczne i poznanie racjonalne. To pierwsze – nawet jeśli przekazuje konieczne i powszechne treści – jest poznaniem „z drugiej ręki”, jest powtarzaniem gotowych formuł, a nie źródłowym ich wyprowadzaniem bezpośrednio z własnego rozumu (*aus der eigenen Vernunft*)⁸⁵. Kant odróżnia – zarówno ze względu na treść, jak i na pochodzenie – rozum własny od obcego. Poznanie wychodzące od rozumu obcego jest *cognitio ex datis*. Zamiast wiedzy racjonalnej tworzy ono wiedzę historyczną. Prawdziwa wiedza natomiast powinna być nie tylko co do swojej treści, ale, subiektywnie rzecz ujmując, również co do swego pochodzenia wiedzą wywodzącą się wprost z rozumu (*cognitio ex principiis*). Dlatego Kant, szukając uzasadnienia dla wiedzy, odwołuje się do samego rozumu. Poznanie jest możliwe, ponieważ istnieje rozum. Uprawomocnieniem poznania jest to, że jest ono możliwe. „Ta transcendentalna hipoteza objawia więc nie obcy zamiar i mądrość, lecz własne chcenie ludzkiego rozumu, i jest z nim nierozzerwalnie związana”⁸⁶. „Chcenie jest samoświadomością”⁸⁷. Stąd właśnie wychodzi ów czysty dodatek jako trzeci czynnik poznania. Ponieważ ów dodatek jest samoświadomością nie ma tu mowy o jakimkolwiek automatyzmie. Tym wolnym, samoświadomym wkładem czystego rozumu do poznania jest pytanie. Dostarcza ono nici przewodniej dla orientacji w naszym poznawczym chceniu. Ma ono fundamentalne znaczenie, albowiem o ile rozum wie, czego on chce, kiedy chce poznawać, wie on także, co musi *a priori* założyć, ażeby poznanie było możliwe. Chcenie czyni zmysłowe wrażenie celem, przez pytanie zaś staje się on przedmiotem poznania, tj. problemem. W wyniku tej pytającej aktywności rozumu ów materiał zmysłowy otrzymuje charakter czegoś otwartego. Mogą być dwa *modi* tego otwarcia. Nasze teoretyczne chcenie może chcieć wiedzieć, czym „to” jest, oraz dlaczego „to” jest. „Te pytania zawierają zasadnicze hipotezy poznawania, przez które zostaje założone, że „to” „jest czymś” i że „to” „jest z powodu czegoś”. „To” jest wywołującym faktem, usposo-

⁸⁵ Ibid., t. 2, s. 581 (A836, B864).

⁸⁶ A. Stadler, „Die Frage als Prinzip der Erkennens...”, op. cit., s. 244.

⁸⁷ Ibid., s. 245.

biającym zmysłowym wrażeniem, tym, co dane, co możemy przed odpowiedzią oznaczyć nie inaczej niż przez wskazanie, pokazanie palcem”⁸⁸. Owo „to” czyni rozum z góry członem syntetycznej jedności, mówiąc: „to jest czymś” albo „to jest z powodu czegoś”. To „coś” oznacza rzecz, natomiast to „z powodu czegoś” – warunek. Ów dodatek nie może znaleźć w doświadczeniu żadnego potwierdzenia, albowiem każde doświadczenie już je zakłada. Gdyby nie ta uprzednia modyfikacja treści wrażeniowych, nie mogłyby one wzbudzić w nas żadnego zainteresowania. Mamy więc trzy fundamentalne założenia, które określają problem poznania: że dla rozumu jest zawsze już coś danego, że to, co dane, może on uczynić przedstawieniem rzeczy, oraz że to, co dane, może on uczynić czymś uwarunkowanym. Są to trzy fundamentalne warunki teoretycznego stawiania problemów. Nie dadzą się one uprawomocnić w doświadczeniu. Rozum nie szuka zresztą takiego uprawomocnienia. On zakłada ich możliwość, a przez to możliwość poznania, ponieważ tego chce. To wystarczy. Rozum teoretyczny – podobnie jak rozum praktyczny w odniesieniu do faktu wolności – zakłada, że poznanie jest możliwe, albowiem tego chce. Chcenie wiedzy – pytanie – jest ostatecznym uzasadnieniem możliwości poznania.

Można się zastanawiać, czy wskazane przez Stadlera podstawowe pytania – „czym to jest?” i „dlaczego to jest?” – są wystarczające, aby uprawomocnić możliwość poznania. Można się również zapytać, czy wskazane przez niego pytania są źródłowe, czy nie istnieje bardziej radykalny sposób pytania niż pytanie o istotę i warunek. Można także podać w wątpliwość przypuszczenie, że tym, co dane „przed” wkładem własnym rozumu, jest czysta data wrażeniowa, na którą można wskazać „to”⁸⁹. Wreszcie można się zapytać, czy zarysowane powyżej rozumienie pytania, jest dość radykalne. Są to wątpliwości wymagające dodatkowych badań erotetycznych, na które nie ma tu miejsca.

Można natomiast na podstawie tego, co ustaliliśmy, być przekonanym, że owo prauczucie, które odsłania niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie jeszcze przed wszelkim szukaniem i badaniem, jest źródłową otwartością rozumu, nazwaną tu pytaniem. Ponie-

⁸⁸ Ibid., s. 246.

⁸⁹ Por. w związku z tą wątpliwością: H. Hüni, *Rekonstruktion des Fragens. Ein systematischer Versuch zum Ansatz von Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein*, Köln 1973, ss. 10-23.

waż transcendentálna struktura rozumu określa warunki nie tylko poznania, ale również konstytuowania się wszelkiej przedmiotowości, wobec tego pytanie jako przewodnia idea tej struktury musi w pierwszej kolejności stanowić o tym, co rozumie się przez byt. Pytanie – mówiąc za Heideggerem – jest byciem bytu (*Sein des Seindes*). Pytanie stanowi więc podstawę wzajemnego odnoszenia się dwóch podstawowych regionów bytu: wolności do przestrzeni. Jednocześnie trzeba zapytać: na ile przedstawione powyżej rozumienia przestrzeni, wolności i pytania determinują się wzajemnie? Czy przy innym rozumieniu wolności otrzymalibyśmy inne pojęcie przestrzeni? I odwrotnie: czy inaczej zdefiniowana natura przestrzeni nie wymuszałaby innego pojęcia wolności? A także: Czy inaczej określone przestrzeń i wolność nie wprowadzałyby innego sensu pytania, a więc i bytu?

Daniel Sobota
